LA HISTORIOGRAFIA EN OCCIDENTE DESDE 1945
ACTITUDES, TENDENCIAS Y PROBLEMAS METODOLOGICOS

ACTAS DE LAS III CONVERSACIONES INTERNACIONALES DE HISTORIA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA (Pamplona, 5-7 abril 1984)

Edición a cargo de
V. VAZQUEZ DE PRADA, I. OLABARRI y A. FLORISTAN IMIZCOZ

Charles-Olivier CARBONELL
Peter BURKE
Odilo ENGELS
Luis ADAO DA FONSECA
Miguel Angel LADERO
Ignacio OLABARRI
Eric COCHRANE
Bartolomé BENNASSAR
Eloísa MERIDA-NICOLICH
Jean de VIGUERIE
David HERLIHY
Jean-Pierre POUSSOU
René PILLORGET
Pedro MOLAS
Javier TUSELL
Annie KRIEGEL
Hermann van der WEE
Marco CATTINI
Marzio A. ROMANI
Valentín VAZQUEZ DE PRADA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA, 1985

ISBN 84-313-0910-5
Depósito legal NA 1.107-85

Imprime: Imprenta Popular, S. L. Uztárroz, 39 y 41. Pamplona.

Printed in Spain — Impreso en España.

HISTORIA RELIGIOSA

Jean de Viguerie

Me ha correspondido la historia religiosa y me siento honrado por ello, ya que la historia religiosa puede hacer valer su antigüedad: la historia, en sus orígenes, era plenamente religiosa, y la primera historia erudita fue la historia religiosa. Hoy, en varios países, esta parte de la historia goza de una renovación de notable interés.

Precisaremos a continuación nuestros límites y objetivo. No vamos a considerar aquí más que la historia del cristianismo desde el final del mundo antiguo, sin salir del marco limitado, aunque ya excesivamente amplio, de la historiografía de Europa occidental. No era posible presentar un cuadro completo de las cuestiones planteadas y de los métodos utilizados durante estos últimos cuarenta años por lo que se hacía necesario fijar objetivos más asequibles. Hemos elegido dos. Por una parte, considerando que todos los temas de la historia religiosa se refieren, en último término, a tres categorías: doctrina, instituciones y culto, hemos estudiado la distribución de los trabajos publicados dentro de estas categorías, y la evolución de esta distribución. Por otra, habiendo observado en Francia la expansión de una historia llamada socio-religiosa, hemos tratado de definir la originalidad de este tipo de historia y captar la exacta medida de su influencia.

Se nos ha pedido que iniciemos nuestro estudio en 1945. Debemos, sin embargo, recordar que antes de esta fecha la historia religiosa estaba considerablemente desarrollada. Las obras más características del primer cuarto del siglo habían sido publicaciones de documentos relativos al gobierno pontificio, a los Concilios, a las instituciones benéficas y a la Reforma protestante; y a monumentales trabajos de conjunto apoyados sobre una inmensa erudición.

Para hacernos una idea de la historiografía de la postguerra, hemos analizado una muestra. Se trata de los ochenta y seis títulos publicados a partir de 1945 y reseñados por la *Revue d' histoire ecclésiastique de Louvain* entre 1945 y 1955. Nos referimos a las obras a las que la *Revue* ha dedicado una verdadera recensión y no una simple noticia bibliográfica. Ninguna muestra es perfecta. Esta tampoco,

pero no es por ello rechazable. Las preferencias de la gran revista belga han sido siempre, si no plenamente acertadas, al menos esclarecedoras.

Hemos agrupado, en primer término, las grandes síntesis y lo que denominamos como grandes biografías, es decir las "vidas" que iluminan verdaderamente una época, así como las obras de hagiografía. Hemos distribuido los otros títulos en tres grandes categorías, uniendo a la "doctrina", la historia de la filosofía, de la teología, de la espiritualidad y de todas las formas de la enseñanza religiosa; a las "instituciones", la historia del derecho y del gobierno de las iglesias, la del clero y de todas las sociedades religiosas y la de las obras de apostolado y de asistencia; al "culto", la historia de todos los actos interiores y exteriores de la religión: oraciones, liturgias, devociones, artes sagradas.

La distribución es la siguiente: Síntesis, grandes biografías, hagiografía -14 -; Doctrina -30-; Instituciones -32- y Culto -10-.

Analicemos a continuación las diferentes categorías:

Como ya sucedía antes de la guerra, han seguido apareciendo monumentales obras eruditas sobre los grandes temas: son éstas una historia del Concilio de Trento (1), una historia de la reforma en Inglaterra (2), una historia de la Iglesia en Bélgica (3) y una historia religiosa de la Revolución francesa (4). Los géneros biográfico y hagiográfico están relativamente poco desarrollados, pero algunas de las obras producidas tienen calidad. Hay, por ejemplo, una buena biografía (la primera) de Théodore de Béze (5).

Los estudios de *historia doctrinal* son muy numerosos. Seguimos en una época en la que todos los historiadores de la religión se interesan y dan gran importancia a la teología y la filosofía. El período medieval es el más frecuentemente estudiado, pero se busca en los sistemas de los siglos XIV y XV y en particular entre los nominalistas, los orígenes de la Reforma (6). Con el mismo objetivo se estudia la historia de la teología de los sacramentos a fines de la Edad Media (7). Las obras dedicadas a la espiritualidad tratan sobre la historia de la mística. Se han escrito libros muy interesantes sobre Ruysbroeck y sobre Santa Teresita del Niño Jesús (8). Las heterodoxias y las sectas comienzan a suscitar un vivo interés (9). Se ha estudiado con brillantez y científicamente el jansenismo (10).

El sector de las *instituciones* se integra de la forma siguiente: Derecho canónico -2-, Obispos -4-, Clero secular -1-, Parroquias -2-, Clero regular -13-, Relaciones Iglesia-Estado -3-, Misiones -3-, Cruzadas -3- y Acción pastoral -1-.

Se observa el florecimiento de la historia monástica con obras como la Regla del Maestro (11), un gran libro sobre los monjes de Inglaterra (12), el diccionario de los establecimientos de los jesuítas

y las historias particulares de los Canónigos Blancos, de la Congregación de Bursfeld (14), de Cluny y de Gorze (15).

La historia del culto y de la piedad suscita poco interés, a juzgar por el número de trabajos. De hecho, la mayor parte de los títulos de este sector pertenecen a la historia de la liturgia y a la del arte cristiano.

Incluímos también en la categoría de "instituciones" una tesis francesa sobre la "acción pastoral" de un obispo bajo la Monarquía de Julio (16), y en la de "culto" una obra inglesa titulada *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (17). La novedad de estas dos obras reside en el gran interés que muestran por la vida religiosa del pueblo cristiano. La obra inglesa data de 1950; la tesis francesa de 1954.

* * *

En el decenio 1950-1960 la historia religiosa francesa ha comenzado a producir estudios de un nuevo tipo, fundados sobre fuentes cuantitativas y dedicados a la vida cristiana de la masa del pueblo. Los primeros trabajos de este género se publicaron en 1954 y 1956 (18). El nuevo método se afirmó poco a poco y acabó por imponerse. En el curso del decenio siguiente, exactamente de 1962 a 1968, aparecieron varias obras que hoy son consideradas como modelos del género (19).

Se llaman fuentes cuantitativas a las fuentes que proporcionan directa o indirectamente (por medio de un procedimiento de utilización unívoco) informaciones de carácter numérico, permitiendo responder a preguntas como éstas: ¿cuántas ordenaciones sacerdotales hubo?, ¿cuántos legados para la celebración de misas?, ¿cuántas abstenciones del precepto pascual? Las más conocidas de estas "series" son las visitas pastorales, los registros parroquiales y de estado civil, los registros notariales eclesiásticos, las actas notariales del tipo de los testamentos y las fundaciones, las encuestas administrativas, los registros de ordenaciones sacerdotales y de profesiones de religiosos. Se añaden a éstas, otras fuentes no estructuralmente numéricas sino utilizadas de manera cuantitativa, como las series iconográficas, las compilaciones de milagros, los sermones, los catecismos, las autorizaciones para construcción de iglesias, los datos en relación con el personal del culto, los procesos de beatificación y de canonización, los estatutos sinodales y muchos otros documentos que sería demasiado largo enumerar.

La mayor parte de estas fuentes eran conocidas desde hace tiem-

po, pero pocas habían sido utilizadas de manera sistemática. Desde hace una veintena de años, los especialistas franceses de historia religiosa se esfuerzan por utilizar todos los recursos con objeto de determinar los actos y las creencias no sólo de los dirigentes y de las élites de las iglesias, sino del conjunto del pueblo cristiano. Hacen rendir a estos documentos todo lo que pueden dar de sí. Por ejemplo, obtienen de los registros parroquiales informaciones tan diversas como los retrasos del bautismo, las aguas de socorro, los bautismos de adultos, las edades de los padrinos y de las madrinas, los santos patronos elegidos para los niños y las épocas preferidas para celebrar matrimonios. O bien sacan de los testamentos un vasto conjunto de datos referidos a la fe en el Mediador, la creencia en los intercesores, las cofradías, las obras de misericordia y la devoción a la Santa Misa.

El método cuantitativo obliga a acudir a técnicas y a ciencias auxiliares cuya utilización estaba reservada a la historia social y a la historia económica: principalmente, las matemáticas, la geografía y la cartografía. La nueva historia religiosa recurre a métodos matemáticos. En efecto, la transcripción gráfica o estadística más simple, para aclarar tal o cual aspecto del fenómeno que se quiere describir, exige que se elija una escala aritmética o una escala semi-logarítmica. Igualmente, para representar la distribución de las instituciones, de las sociedades religiosas, de las devociones y de las creencias, es necesario recurrir a procedimientos cartográficos a veces muy ingeniosos y complejos (20).

El redescubrimiento, primero, y la explotación simultánea, después, de estos diferentes tipos de fuentes, han llevado finalmente a ampliar el campo y a enriquecer la problemática de los tres grandes sectores de la historia religiosa, desgajando varias cuestiones nuevas, no en sí mismas, sino por la posibilidad que existe en adelante de tratarlas de manera exhaustiva. Algunas de estas cuestiones son, en el orden de la historia de la doctrina, las formas y los contenidos de la enseñanza religiosa; en el de la historia de las instituciones, el reclutamiento del clero, las cofradías y las obras pías; en el de la historia del culto, la práctica religiosa, la actitud ante la muerte, la santidad, las peregrinaciones, los milagros, la brujería y la magia. En esta expansión de la historia religiosa, los historiadores franceses han tenido sin duda, al menos sobre ciertas pistas, un papel de pioneros. Pero sería injusto atribuirles todo el mérito de la conquista ya que historiadores italianos, ingleses y polacos les han precedido a veces —y a menudo, acompañado— en esta nueva investigación (21).

Como sucede en este tipo de investigación, la historia religiosa cuantitativa es difícil de llevar a cabo pues requiere con frecuencia trabajo en equipo y medios bastante costosos. Pero es una historia

estimulante y prometedora: en el tratamiento de ciertas cuestiones, por ejemplo las cofradías, la práctica religiosa, las peregrinaciones, las devociones populares, parece capaz de realizar una explotación completa de la totalidad de las fuentes existentes. Esta es una de las razones por las que esta historia atrae hoy en Francia a numerosas vocaciones de historiadores.

Pero hay quizá otro factor de éxito, que es la interpretación propuesta —nos referimos a la más frecuentemente admitida—, interpretación seductora en la que todos los fenómenos constatados encuentran su lugar.

Debido a que las fuentes, los métodos y las cuestiones no son suficientes para definir la nueva historia religiosa, la interpretación propuesta es un elemento muy importante. Ciertamente, se trata de un elemento sobreañadido y que no es obligatorio incorporar, pero que de hecho ha sido incorporado por la mayor parte de los especialistas. Por otra parte, para estos historiadores, no se trata de una interpretación entre otras, sino de la única posible, teniendo en cuenta las fuentes y las informaciones obtenidas. En casos extremos, no ven allí ni siquiera una interpretación, sino un hecho histórico probado e indiscutible.

Querríamos considerar esta interpretación y analizarla en cuanto tal. Se la puede descomponer en un cierto número de tesis sostenidas en su conjunto o separadamente, de forma explícita o implícita. He aquí algunas de estas tesis:

1) La historia religiosa debe ser sociológica (22).
2) La religión se identifica con el "sentimiento religioso" (23).
3) Existe un "mental collectif" que es la expresión de la sociedad de una época dada. Este "mental collectif" o "mentalidad colectiva" puede ser también un "inconsciente colectivo". Las "representaciones" del mundo invisible son producidas por el "mental collectif" de que forman parte (24).
4) Cada época tiene su religión, es decir sus propias "representaciones" religiosas. La religión de cada época se identifica con su "discurso" religioso (25).
5) En los tiempos antiguos, la práctica religiosa era unánime. Pero no era más que una rutina social, un conjunto de "gestos" (26).
6) Los hombres de otros tiempos eran supersticiosos. Su religión no era interiormente ferviente (27).
7) Una "religión natural" muy antigua, y que era sin duda la primera religión de los hombres, ha sido recubierta por las "grandes religiones" paganas o cristiana, pero nunca ha desaparecido. Ha sobrevivido de manera más o menos subterránea, manifestándose en prácticas juzgadas como supersticiosas por las religiones esta-

blecidas, y oponiéndose al cristianismo (28).

8) La magia y la brujería figuran entre las manifestaciones de esta "religiosidad" y representan la resistencia opuesta a la cristianización por la vieja religión natural (29).

9) Magia y brujería pueden ser también interpretadas como una forma de la cultura campesina y como un desafío de esta cultura a la aculturación dirigida por las clases superiores (30).

10) Existe una religión popular distinta de la religión del clero y de la élite y que a menudo se le opone. La religión de la élite, que teme a la religión popular, se esfuerza por someterla utilizando para este fin el miedo al pecado y el miedo al diablo (31).

11) La cristianización rural de Occidente ha sido muy lenta y muy tardía y no ha comenzado verdaderamente hasta la Reforma Católica. Su huella ha sido superficial (32).

12) Lo que se llama descristianización no es en último término más que la ruptura de un conformismo (33). Se puede ver también la descristianización como una reacción contra una religión demasiado severa (34).

Con la simple lectura de estas tesis se advierte ya que son filosóficas y no históricas. Una tesis histórica dice que tal hecho se ha producido de tal manera, que tal causa ha entrañado tal consecuencia. Una tesis filosófica es una reconstrucción *a posteriori*; añade al pasado conceptos que no se encontraban allí.

No es difícil mostrar que estas doce tesis se ligan a diferentes sistemas filosóficos.

Al *sociologismo* se ligan las tesis 1 y 3 ("la historia religiosa debe ser sociológica"; "existe un "mental collectif"). El sociologismo es la filosofía de Emile Durkheim y de Marcel Mauss (35). La religión para esta escuela es un hecho social: no es el individuo quien elabora los conceptos abstractos, sino la "conciencia colectiva" (36). La actividad intelectual consiste sobre todo en definir, deducir, inducir todas las operaciones que suponen la facultad de clasificar lógicamente. Pero esta facultad no es individual. Es la conciencia colectiva la que nos enseña a clasificar. La tesis 3 se relaciona igualmente con el psicoanálisis por el concepto de "inconsciente colectivo". Es especialmente el pensamiento de Jung el que está aquí presente: el psicoanálisis permite ir más allá de los hechos humanos para alcanzar un mundo de formas, de símbolos, de "arquetipos" que constituyen el fondo del "alma colectiva" (37).

La misma tesis 3 en cuanto que reduce los fenómenos a sus "imágenes" o "representaciones", deriva del idealismo y más exactamente del idealismo fenomenológico de Husserl (1859-1932), filósofo para el

que, si el conocimiento es intencional, el objeto no es más que un término siempre correlativo al sujeto, pero nada más; los dos forman parte de la esfera de lo pensado o del pensamiento: Dios y todo el mundo invisible no son realidades en sí mismas, sino objetos pensados que no tienen existencia más que en el pensamiento del hombre. Son sólo elementos de la experiencia psíquica vivida.

El positivismo de Auguste Comte y otras sociologías del progreso inspiran las tesis 5, 6, 9 y 10. Según estos sistemas, la Humanidad avanza en todos los terrenos y, en consecuencia, su religión se perfecciona convirtiéndose en más razonable, más interior, más consciente de ella misma, liberándose de los lazos de la superstición.

La influencia del pensamiento marxista –o, más exactamente, de las ideas que Marx toma de Feuerbach–, es muy clara en varias tesis. Según esta perspectiva, la religión tiene un doble origen: el miedo del hombre ante las fuerzas de la naturaleza, y la fabricación inconsciente, por el hombre tiranizado y explotado, de compensaciones ilusorias (vida futura, Providencia) que representan el papel de narcóticos y le impiden defenderse (38). Esta idea de la religión aparece claramente en la tesis 10 (temor al diablo y culpabilidad).

La idea según la cual cada sociedad elabora su ideología, inspira a algunos de los que mantienen la tesis 3 (39).

La dialéctica marxista, en cuanto que piensa siempre en términos de conflicto, no es extraña a la formulación de las tesis 7, 8, 9 y 10, relativas a la oposición entre la "religión natural" y el cristianismo, y entre la religión popular y la religión de la élite.

La tesis 2 es una tesis inmanentista. Según este sistema, la religión es un "sentimiento" o, si se prefiere, un "apetito" de lo divino o una necesidad del corazón. Por otra parte esta necesidad se sitúa más en el subconsciente que en la conciencia (40).

Finalmente, distinguimos en varias tesis la influencia muy marcada del estructuralismo.

El estructuralismo es una concepción cientifista del saber. Se interesa por las reglas de un fenómeno, no por su naturaleza íntima; no exceptúa el fenómeno religioso. Por ejemplo, según esta concepción, es posible estudiar la historia de las cofradías ignorando la cofradía misma, es decir, el sentido profundo de este pequeño cuerpo místico. En interpretaciones extremas, los actos religiosos no son más que un conjunto de gestos que es posible reducir a ecuaciones (41). Un ejemplo de esto es la tesis 1 inspirada por el estructuralismo tanto como por el sociologismo, y la tesis 5 (religión, conjunto de gestos).

El estructuralismo es también una filosofía del lenguaje. En este sistema, el lenguaje lo invade todo. El hombre se reduce a lo que dice y el sujeto humano desaparece por completo; él no puede decir "yo

pienso", ni "yo hablo", sino "esto habla" (42). De ahí la tesis 4 ("la religión de cada época es su discurso religioso").

El estructuralismo, finalmente, incorpora el principio sincrónico (acuñado por Saussure) en lugar del diacrónico. Según este sistema, en un momento dado, un conjunto de elementos ligados se explica por sus factores constitutivos o, mejor, por las relaciones que les unen y no por su historia. No se ve continuidad sino rupturas (43). De ahí la tesis 4 (cada época tiene su religión) y la tesis 12 (la descristianización como ruptura del conformismo).

Tal es, en su complejidad, la infraestructura filosófica de la historia socio-religiosa, que reivindican hoy muchos historiadores no sólo franceses, sino también italianos y polacos.

Muchos de estos historiadores no se adhieren a los sistemas filosóficos subyacentes; utilizan de ellos solamente los conceptos y el vocabulario; conceptos y vocabulario que creen históricos y no filosóficos; conceptos y vocabulario sobre los que no se toman el trabajo de examinar la significación precisa. No saben hasta qué punto esta utilización irreflexiva les compromete y compromete con ellos la historia religiosa. Hoy no se sabría hacer historia religiosa sin hablar de "comportamientos", "mentalidades", "inconsciente colectivo" y "antropología de lo sagrado"; sin oponer religión popular y religión clerical; sin evocar la "religión del miedo".

La historia religiosa sufre una gran confusión de ideas. Los responsables son los fundadores de la nueva historia religiosa, Lucien Febvre y Gabriel Le Bras: ambos han presentado como verdades científicas lo que eran interpretaciones de carácter filosófico.

En un libro aparecido en 1942, que se ha convertido en un clásico: *Le problème de l' incroyance au 16è siècle. La religion de Rabelais*, Lucien Febvre desarrolla la idea de que los conceptos y las representaciones de las que una época dispone son "fabricadas" por la conciencia colectiva. Se encuentra aquí, pero aplicada a la historia llamada moderna, la teoría sociológica de Durkheim y de Mauss. Lucien Febvre está igualmente persuadido de que cada época produce un sistema de pensamiento que le es propio y que es totalmente diferente de los sistemas de otras épocas. "Cada época, escribe, se fabrica mentalmente su universo. No lo fabrica solamente con todos los materiales de que dispone, todos los hechos (verdaderos o falsos) que ha heredado o que acaba de adquirir. Lo elabora con sus datos propios, su ingeniosidad específica, sus cualidades, sus dones, sus curiosidades, todo lo que la distingue de las épocas precedentes. Paralelamente cada época se fabrica mentalmente su representación del pasado..." (44). Esto no es otra cosa sino la afirmación del principio sincrónico tan querido por nuestros estructuralistas. Lucien Febvre es un estructuralista anterior al estructuralismo.

Gabriel Le Bras publicó en 1955 sus célebres *Etudes de Sociologie religieuse*. El prefacio que acompaña la obra constituye una profesión de fe en los principios del sociologismo de Mauss. Para Le Bras, como para Lucien Febvre, los fenómenos religiosos son fenómenos sociales. He aquí un pasaje significativo: "Si los ritos y las representaciones figuran como lo más destacado para la Sociología religiosa, no se podría decir que la liturgia y la teología del catolicismo hayan inquietado mucho a los expertos: las exigencias, los formalismos, los cuadros mentales, el mismo lenguaje de las sociedades que las han organizado, nos facilitan el sentido" (45). Hay otras frases reveladoras, por ejemplo ésta: "Poco a poco mi investigación aplicándose a todos los signos de la vitalidad, se internaba en el capítulo de la psicología colectiva" (46).

Lucien Febvre y Gabriel Le Bras no son solamente los fundadores de la nueva historia religiosa cuantitativa: son también adeptos a la teoría sociológica. No se limitan a un método, dan también una explicación. Espíritus brillantes e innovadores,defienden la estrecha vinculación entre uno y otra.

Esta es precisamente la dificultad. Hoy, muchos especialistas franceses de historia religiosa –es preciso decirlo para completar el cuadro– no siguen a Lucien Febvre y a Gabriel Le Bras en este terreno, y no admiten que el método cuantitativo y la interpretación filosófico-sociológico-estructuralista –designándola por sus principales componentes– sean indisociables.

Hay en este momento en Francia, una historia religiosa bastante diferente de la nueva historia religiosa nacida en los años sesenta. Estos historiadores reaccionan contra la interpretación sociológico-estructuralista. Juzgan que tal explicación no pone de manifiesto el carácter específico del hecho religioso.

Son realistas y estiman que la realidad de la religión no se reduce a sus representaciones; pretenden estudiar los hechos o, al menos, los testimonios más próximos a los hechos. Para ellos –es un ejemplo– la creencia en la santidad, la idea de la santidad y las imágenes de la santidad no son más que una parte muy pequeña del hecho de la santidad; un hecho constituido por la propia santidad, que es preciso estudiar en sí misma. Existe la santidad, como hay hechos milagrosos y hechos de brujería (47). Todo esto debe ser bien valorado y no diluido en una mezcla de "creencias" y " representaciones".

Según este mismo realismo objetivo, el historiador de la religión debe tener en cuenta la religión misma, es decir, no debe excluir de sus análisis el sentido espiritual y la significación sobrenatural de los hechos y de los gestos. Por ejemplo, no se podría estudiar la práctica

religiosa ignorando de manera deliberada la doctrina de la gracia sacramental (48). Otro ejemplo: no se puede escribir la historia de las cofradías y de las congregaciones religiosas como la de las asociaciones seculares; su espíritu no es el de cualquier asociación sino el de un pequeño cuerpo místico.

Estos historiadores admiten la distinción entre la religión natural y la religión revelada constituida, entre la religión de los clérigos y la del pueblo. Pero no ven en ella una diferencia radical, ni una oposición fundamental. En mi opinión, la religión llamada "natural" no es una religión anterior a las otras, sino que es una inclinación que existe en cada hombre y en cada sociedad, una tendencia que puede por supuesto orientarse hacia la superstición, pero que el cristianismo consiguió a menudo elevar y purificar. La religión popular es con frecuencia una religión "recta", es decir, exenta de superstición. En sus conflictos con la religión de los clérigos, el idólatra no será siempre el que se piensa: los clérigos pagan a menudo "un pesado tributo a ídolos más sutiles y más temibles, llamados intelectualidad, ciencia o cultura" (49).

En fin, estos mismos historiadores no creen que cada época elabore su religión, sino solamente que cada época da a la religión una tonalidad particular. Ponen el acento en lo que llaman las "constantes" o los "caracteres permanentes" de los fenómenos religiosos, por ejemplo los caracteres permanentes del milagro, o de la posesión diabólica, o del voto, o de la santidad, o de la conversión (50).

Las obras de estos historiadores valen, tanto en calidad como en cantidad, lo que las de la otra escuela. En 1972, el 99 Congreso Nacional de "Sociétés Savantes" estuvo consagrado a la "piedad popular", tema caro a la escuela sociológica (51). Ahora bien, en la mitad al menos de las comunicaciones presentadas, ni sus autores hacían uso de los métodos de la historia cuantitativa, ni debían nada a la interpretación sociológico-estructuralista. Incluso algunos de estos investigadores parecían creer en la realidad de la fe, hablando de fe y no del "sentimiento religioso" ni del "apetito de lo divino". En una de las comunicaciones sobre los santuarios "à répit" (estos santuarios a donde se llevaba a los niños muertos al nacer, sin bautismo, con la esperanza de que resucitasen y pudiesen ser bautizados) (52) se podía incluso leer este homenaje tributado a la fe de los hombres del pasado: "Por más que se pueda decir, los padres que llevaban a su hijo muerto a nuestros santuarios borgoñones realizaban un magnífico acto de fe, adquirían grandes méritos queriendo asegurarle la salvación y, en el caso en que ellos vieran cumplido su deseo, obtenían de su peregrinación la gracia de un alma tranquila y consolada" (53).

* * *

La historia religiosa cuantitativa, producto esencialmente francés, se presentó como la gran novedad de los años sesenta. Traslademonos diez años más tarde y consideremos el estado de la historia religiosa en Europa occidental en torno a 1970.

La muestra es comparable a la utilizada más arriba. Está formada por 108 obras reseñadas por la *Revue d' histoire écclésiastique* de Lovaina en 1970, 1971 y 1972 (54).

Véase la división según nuestras cuatro categorías: Síntesis y biografía -29-; Doctrina -29-; Instituciones -39- y Culto -11-, total: 108.

En relación con los años inmediatos a la guerra, un progreso es manifiesto, el de la historia institucional. Sin embargo, el análisis de cada una de las diferentes categorías muestra otras transformaciones mucho más importantes.

Las síntesis eruditas monumentales ya no se hacen. Han sido reemplazadas por obras de objetivo mucho más limitado en el espacio y en el tiempo. Se estudia, por ejemplo, la Iglesia de Polonia (55), el catolicismo holandés del siglo XVIII (56) o la historiografía religiosa de la Revolución francesa (57). Citamos como modelo del género la *Victorian Church* de Owen Chadwick, visión muy completa y satisfactoria (58). Algunos de estos trabajos (historias de diócesis o historias religiosas de ciudades) están muy próximos a la monografía (59). La biografía erudita es el género más practicado: 16 publicaciones, casi todas de calidad. La mayor parte evocan grandes figuras de la Iglesia en el siglo XVI. El *Carranza y su tiempo* de José Ignacio Tellechea Idígoras (60) y el *Gabriel Palotti* de Paolo Prodi (61) merecen mención especial.

La historia de las doctrinas gira en torno a temas importantes. No se hacen grandes trabajos sobre la historia del pensamiento medieval. Ahora, los historiadores se interesan por las herejías, las heterodoxias, el pensamiento anticristiano. Las obras de Monseñor Griffe sobre los cátaros (62), de Manteuffel sobre los adeptos a la pobreza voluntaria en la Edad Media (63) y de Stella sobre el jansenismo italiano (64) son representativas de esta tendencia, así como los numerosos estudios y publicaciones de textos relativos al catolicismo liberal y al modernismo (65). Por otra parte, ha aparecido una problemática nueva, muy fecunda: la de la historia de la enseñanza religiosa, ilustrada por las investigaciones de José Ramón Guerrero (66) y de Elisabeth Germain (67).

La historia de las instituciones vuelve a sus fuentes. Cerca de la mitad de la producción (17 títulos sobre 39) consiste en publicaciones de textos. Los documentos publicados renuevan completamente la historiografía de las misiones (68) y la de las relaciones de la Santa Sede con los Estados durante la edad moderna y contemporánea (69).

La historia monástica, siempre activa, se hace menos ambiciosa. Se han acabado las grandes historias de las órdenes. Se estudia un episodio de la vida de una congregación, por ejemplo los orígenes de la Orden de los Mínimos (70), la "clericalización" de los primeros Hermanos Menores (71) o los Benedictinos ingleses refugiados en Francia en el siglo XVII (72). Se trabaja en algún Monasticon (73), se publican visitas canónicas, se recopilan bibliografías.

La producción relativa al culto es también ahora menor: solamente 11 títulos. Consiste esencialmente en publicaciones de libros litúrgicos. Destacamos sin embargo dos estudios de la "vida religiosa" en el siglo XVII en dos medios rurales, el de Tielt en la diócesis de Gante (74) y el de Xaintois en la diócesis de Toul (75).

Como resumen de estas observaciones, cabe decir que las tendencias generales de la historiografía religiosa son las siguientes: un cierto apartamiento de los trabajos de síntesis, una preferencia marcada por las publicaciones de textos, las investigaciones muy especializadas y las monografías; un cierto despego respecto de la historia de las ideas filosóficas, y un gusto creciente por la biografía; en resumen, una historia menos potente, menos intelectual, pero más realista y más cercana a los hombres.

La influencia del método cuantitativo no es sin duda ajena a estas orientaciones. Los historiadores tienen tendencia a desinteresarse por lo que no se puede contabilizar. Ahora bien, la teología, la filosofía y la vida espiritual no son objetos de recuento más que accidentalmente. Por otra parte el método cuantitativo no permite más que un acercamiento imperfecto y superficial al movimiento de las ideas. De ahí el relativo declive de la historia del pensamiento. El método cuantitativo, siempre demasiado desconfiado respecto de los fenómenos no expresables en cifras, no favorece el desarrollo del espíritu de síntesis.

El aspecto positivo es una erudición más minuciosa. El método cuantitativo transforma en laboratorio el despacho de trabajo del historiador. Fuera vastos cuadros e historias generales. Se toma una muestra de tiempo y espacio, la Holanda del siglo XVIII, por ejemplo, o bien el Xaintois en 1687, y se la coloca bajo el microscopio con el fin de observar hasta en el menor detalle todas las formas de la vida religiosa. Cabe esperar que, después de un buen número de observaciones de este tipo, se podrán construir nuevas síntesis.

Todo esto respecto de la historia cuantitativa. Su influencia es profunda y se ejerce sobre toda la historiografía religiosa de Europa occidental.

Pero este método —como ya se ha visto— estaba desde su origen doblado por una filosofía, el complejo sistema sociológico-estructura-

lista del que hemos intentado analizar los principales elementos. Ahora bien, si el método se ha impuesto, la filosofía no ha tenido éxito. Da la impresión de que, fuera de Francia y salvo algunos italianos y polacos, los especialistas de historia religiosa no han adoptado esta interpretación. De ello se derivan hoy diferencias bastante grandes entre una cierta historia religiosa francesa y la historia religiosa de otros países. La primera es filosófico-histórica. La segunda es solamente histórica.

* * *

Se nos permitirá formular, a modo de conclusión, algunas opiniones personales.

Sería deseable que la investigación progrese en los tres terrenos siguientes: la historia de la enseñanza religiosa, la de la teología y de la filosofía y la de las relaciones personales con Dios.

En primer lugar, la historia de la enseñanza religiosa y en todos los niveles de esta enseñanza: desde el catecismo de los niños hasta la formación dada en los seminarios. Por ejemplo, necesitaríamos con urgencia un libro sobre la enseñanza en los seminarios durante la primera mitad del siglo XX.

A continuación la historia de la teología y de la filosofía. Por ejemplo, no tenemos ningún estudio de conjunto sobre la evolución de la teología escolástica en el siglo XVII.

Finalmente, la historia de las relaciones personales con Dios, en la medida que esa historia se pueda escribir. Tratemos al menos de hacerla. Cada hombre mantiene con Dios unas relaciones, hasta tal punto singulares, que no tienen ni tendrán jamás equivalente. De ahí el interés de las correspondencias, de los diarios íntimos, de los cuadernos de pensamientos. De ahí la utilidad de las biografías. En resumen: la historia religiosa debe esforzarse por ser cada vez más religiosa. Es decir, debe buscar todos los signos, todos los indicios de las relaciones que existen entre los seres humanos y la Divinidad. Sin una investigación así, no puede ni progresar ni renovarse, o bien se condena a ser siempre otra cosa distinta a sí misma.

NOTAS

1. Hubert JEDIN: *Geschichte des Konzils von Trient*, t. I: *Der Kampf und das Konzil*, Fribourg in Brisgau, 1949.

2. Philip HUGUES: *The Reformation in England*, vol. I: *The King's proceedings*, Londres 1950.

3. E. de MOREAU: *Histoire de l' Eglise en Belgique*, t. I y II, Bruxelles, 1945.

4. André LATREILLE: *L' Eglise catholique et la Révolution française*, t. II: *L' ère napoleonnienne et la crise européenne (1800-1815)*, París 1950.

5. Paul F. GEISENDORF: *Théodore de Bèze*, Genève 1949.

6. R. GUELLUY: *Philosophie et théologie chez Guillaume d' Ockam*, Louvain 1947.

7. Por ejemplo Erwin ISERLOH: *Der Kampf und die Messe in der ersten jahren den Auseinandersetzung mit Luther*, Münster 1952.

8. Se trata de los notables trabajos de André COMBES: *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I: *Introduction critique et dossier documentaire*, París 1945, 902 pp. y *Le problème de l' Histoire d' une âme et des oeuvres complètes de Sainte Thérèse de Lisieux*, París 1950.

9. Citamos solamente R.A. KNOK: *Enthusiasm. A chapter in the history of religion with special reference to the XVIIth and XVIIIth centuries*, Oxford 1950.

10. J. ORCIBAL: *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint Cyran et son temps (1581-1638). Les origines du Jansénisme*, t. II y III, Louvain 1947 y 1948.

11. *Aux sources du monachisme bénédictin. I. La Règle du Maître*, Edition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de París par Dom Hubert Vanderhovenet François Masai, Anvers-Amsterdam, 1953.

12. Dom David KNOWLES: *The religious orders in England*, Cambridge 1948.

13. Pierre DELATTRE: *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*. (El fascículo 6 está publicado en 1950).

14. Dr. Paulus VOLK: *Urkunden zur Geschichte der Bursfelder Kongregation*, Bonn 1951.

15. Kassius HALLINGER: *Gorze-Kluny*, Roma 1950-1951, 2 vols.

16. Paul DROULERS: *Action sociale et problème sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d' Astros archevêque de Toulouse, censeur de La Mennais*, París 1954.

17. Henry H.Y. BECK, Roma 1950.

18. Se trata de *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* de F. BOULARD (París 1954) y de la obra de M.L. FRACARD: *La fin de l' Ancien Régime à Niort. Essai de sociologie religieuse*, París 1956.

19. Citemos entre otros L. PEROUAS: *La diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, París 1964 y F. FERTE: *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, París 1962. Se encontrará un inventario bastante completo de esta producción en la obra de la historiadora italiana Carla RUSSO: *Società, Chiesa, e vita religiosa nell'* Ancien Régime, Bari 1976.

20. Sobre las ciencias auxiliares de la historia cuantitativa, ver *L' histoire religieuse de la France 19è - 20è siècles. Problèmes et méthodes*, bajo la dirección de J.M. MAYEUR, París 1975.

21. Entre los historiadores italianos, citemos E. de MARTINO y G. DE ROSA.

22. "En adelante, toda historia religiosa es necesariamente sociológica y lo más posible serial y cuantitativa". Jean DELUMEAU: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, 1971.

23. La expresión "sentimiento religioso" es corrientemente empleada para designar la religión de la masa de los fieles.

24. Las expresiones "mental collectif", "mentalidad", "inconsciente colectivo", aparecen en todas las páginas entre los autores de la nueva historia religiosa. Según Alphonse Dupront, la "creación sagrada" es una "creación colectiva intrahumana, en donde el grupo, el medio, la sociedad se reconocen en el instante o en el tiempo, portadores de poder sagrado", "Anthropologie religieuse", *Faire de l' histoire*, II, 133-134.

25. Sobre el "discurso", un buen ejemplo en J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident*,Paris 1983,626; "El discurso de la Iglesia ha sido predominantemente pesimista de un extremo a otro del período estudiado. Además la ideología del "desprecio del mundo" se pretendía global y cuestionaba el conjunto del destino humano en este mundo".

26. Se habla de "religión gestual". Se emplea también la expresión "comportamiento religioso".

27. Un buen ejemplo en Michel PERNOT: "La masa de los habitantes del campo, se complacía en una devoción supersticiosa e interesada que, dirigiéndose mucho más a la Virgen y a los santos que a Cristo mismo, no iba a lo esencial, sino a lo accesorio, y que se determinaba no por el amor de Dios, sino por la esperanza de alguna recompensa en este mundo y en el otro". *Etude sur la vie religieuse de la campagne lorraine à la fin du XVIIe siècle. Le visage religieux du Xaintois d' après la visite canonique de 1687, Annales de l' Est*, Nancy 1971.

28. Entre la mayor parte de los autores, esta tesis está implícita. Algunos, como MESLIN, la sostienen explícitamente. Más que de "religión natural", otros autores prefieren hablar de "religiosidad".

29. Véase una cita que ilustra esta tesis: " (La brujería) ... parece dar testimonio de la

existencia de otro mundo rechazado, combatido. No es algo que surge en un ambiente protegido. Es algo que se transforma bajo la acción de un ataque (...) La brujería brota más a gusto en los límites de la cristiandad, en el lugar donde una cultura se revuelve y pervierte en una lucha sin esperanza, en contacto con una Iglesia casi inevitablemente portadora, por una convivencia demasiado larga (...) de una civilización superior". P. CHAUNU: "Sur la fin des sorciers au XVIIe siècle", *Annales E.S.C.*, 1969, 903.

30. "En el tiempo de las Luces, del progreso, de la urbanización, del menor aislamiento y de la modernización de las zonas rurales, (la brujería) da testimonio todavía de las resistencias de los campesinos frente a la aculturación dirigida por el poder político y por la Iglesia". R. MUCHEMBLED: *Les derniers bûchers*, París 1981, 254. Se puede citar también: A. CROIX: *La Bretagne aux 16^{è} et 17^{è} siècles. La vie, la mort, la foi*, 1251. "Simplifiquemos por un instante: para el campesino, se trata de un sistema mágico, apreciado en razón de su eficacia. No hay, pues, oposición de principio a la conquista católica más que cuando ésta choca de frente con su sistema de valores... Para el clérigo, más propiamente el misionero, el mismo criterio de eficacia se juzga en razón de la ortodoxia... El quiere conquistar, depurar, instruir, interviene aun cuando el otro sufre... Este enfrentamiento, al que el impulso misionero da un tono decisivo en la Bretaña del siglo XVII, va mucho más lejos que una revolución cultural. Al desestabilizar los espíritus populares, la Iglesia produce la sumisión".

31. "El fenómeno religioso se hace popular cuando manifiesta una hostilidad a la objetivación sistemática de la creencia religiosa, cuando es explosión de afectividades subjetivas". M. MESLIN, citado por Carla RUSSO, op. cit., CLXXV. Analizando las visitas pastorales de un obispo de Provenza, M.H. FROESCHLE-CHOPARD escribe: "El vocabulario del prelado, describiendo un pueblo sin devoción o ignorante, recupera una realidad. La autoridad eclesiástica constata por este medio la existencia de algo que se le escapa, de una resistencia implícita. Esta resistencia expresada en las visitas pastorales en términos de oposición clérigo-élite y pueblo no es sino un conflicto de cultura y de poder...", p. 348. Sobre el papel del miedo: "El sentido del sometimiento impuesto a través del siglo XVII es muy claro: es la predicación del miedo, de la que se encuentran rasgos en las probables transformaciones aportadas a la visión popular del Ankou, y mucho más a la del diablo. La Iglesia querrá sustituir el diablo tradicional que da miedo y que hace reir, por un diablo que da miedo, mucho miedo y solamente miedo". A. CROIX. op. cit., 1252.

32. "Es indudable que las poblaciones rurales de Occidente, antes de que se hiciese notar la acción de las dos Reformas... eran profundamente ignorantes de su religión". Jean DELUMEAU: *Un chemin d' Histoire. Chrétienté et christianisation*, París 1981, 17-18.

33. La tesis está en germen en G. Le Bras, en sus *Etudes de Sociologie religieuse*, París 1955, I, 281; "Es entonces cuando aparecen las primeras grandes fracturas, ¿son un comienzo o una conclusión? Es poco verosímil que el Terror haya obrado tales divisiones: más bien las ha revelado. Contenida por toda la organización social, la indiferencia, la irreligión de ciertas provincias o de ciertas clases se han desvelado súbitamente cuando el gobierno mismo ha hecho profesión de liberalismo o de anticlericalismo".

34. "Se puede desde entonces preguntar si el rechazo de una pastoral demasiado onerosa no ha constituido una de las causas de la "descristianización" de Occidente". J. DELUMEAU: *Le péché et la peur*, 627.

35. Sociólogos franceses: Durkheim (1858-1917), fundador de *L'Année Sociologique*; Mauss (1872-1950).

36. Los hechos sociales, según Durkheim, son las "maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder de coerción, en virtud del cual se le imponen". *Les règles de la méthode sociologique*, París, 7ª. ed., 8.

37. Carl Gustav JUNG, médico y psicólogo suizo (1875-1961). La noción de "inconsciente colectivo" está explicada en su obra titulada: *Les types psychologiques* (1920). La teoría de los arquetipos se encuentra en *Psychologie et religion* (1939).

38. Ver, en concreto, de Ludwig FEUERBACH: *L' essence du christianisme*. Presentación de Y.P. OSIER, París 1968. Según este autor, "el fundamento de la crítica religiosa es éste: el hombre hace la religión, no es la religión quien hace al hombre". Citado por Y. CALVEZ: *La pensée de Karl Marx*, 1956, 90. En los apéndices de *L'essence du Christianisme*, Feuerbach muestra cómo el hombre fabrica la religión por una suerte de proyección de sí mismo. Por ejemplo "para los cristianos la naturaleza, el mundo, no tienen valor, carecen de interés. El cristiano no piensa más que en sí, en la salvación de su alma o, lo que es lo mismo, en Dios". *L'essence...*, 451.

39. "Las sociedades humanas segregan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable para su respiración, para su vida histórica". L. ALTHUSSER: *Pour Marx*, 1968, 238.

40. Es el pensamiento de varios filósofos que han inspirado el movimiento modernista: Alfred LOISY (1857-1940), Lucien LABERTHONNIERE (1860-1932) y Maurice BLONDEL (1861-1949).

41. "Todas las reglas del matrimonio pueden ser expresadas por ecuaciones... mientras que la naturaleza íntima del fenómeno estudiado... está fuera del tema y puede incluso quedar completamente ignorada". LEVI-STRAUSS: "Les mathématiques de l' homme", *Esprit*, 1956. Levi-Strauss, toma los hechos sociales de la experiencia y los transporta al laboratorio. Allí, se esfuerza por representarlos bajo forma de modelos, tomando siempre en consideración no los términos, sino las relaciones entre los términos. Trata después cada sistema de relaciones como un caso particular de otros sistemas, reales o simplemente posibles y busca su explicación global al nivel de las reglas de transformación que permiten pasar de un sistema a otro sistema, tal como la observación concreta, lingüística o etnográfica puede captarlos". Entrevista en el *Nouvel Observateur*, 25 de enero de 1967.

42. Ver LACAN y FOUCAULT. El hombre, según Foucault no es más que "un cierto desgarrón en el orden de las cosas (...), un simple pliegue en nuestro saber". *Les mots et les choses*, 15.

43. Cada época tiene su tipo de sabiduría, su "epistema". Esta era ya la idea de Spengler, para quien las culturas se suceden, apareciendo cada una de forma irracional, sin aportar nada a las siguientes.

44. *Le problème de l' incroyance*, 12.

45. p. VII.

46. p. VI.

47. Nosotros mismos hemos desarrollado esta idea en las introducciones que hemos hecho para las dos compilaciones siguientes: *Histoire et sainteté* e *Histoire des miracles*, que re-

cogen las Actas de los quinto y sexto *Rencontres* de Fontevraud, Presses de l'Université d'Angers, 1982 y 1983.

48. Es sin embargo lo que hacen algunos historiadores de la práctica religiosa, cuando consideran la frecuencia de los sacramentos como un "comportamiento", como un "gesto": niegan rotundamente que los sacramentos puedan alimentar el alma.

49. Estas posturas están muy bien expuestas en el excelente artículo de M.M. LABOURDETTE, O.P.: "Religion populaire et sainteté", en *Revue Thomiste* (1982) 120-150.

50. Las *Actes des Recontres d' Histoire Religieuse* de Fontevraud nos parecen representativas de esta tendencia. Hemos citado más arriba dos de estas compilaciones. Se pueden añadir *La vocation religieuse et sacerdotale* (1970); *Histoire de la Messe* (1980); *Les religieuses enseignantes* (1981).

51. *La pieté populaire de 1610 à nos jours*, París 1976.

52. M. REBOUILLAT: "Les sanctuaires de Bourgogne dits à répit", en *La piété populaire*, op. cit., 174-188.

53. Ibidem, 188.

54. Las fechas de aparición van de 1968 a 1972.

55. Kosciol W. POLSCE, t. II: *Wieki XVI-XVIII, studia nad kosciola katolikiego w. Polsce*, red. Jerzago Kloscgwskiego, Cracovia, 1970.

56. P. POLMAN, O.F.M.: *Katholiek Nederland in de achtiende eeuw*, Hilversum 1968, 3 vols.

57. B. PLONGERON: *Conscience religieuse en révolution. Regard sur l' historiographie religieuse de la Révolution française*, París 1969.

58. *The Victorian Church*, t. II, Londres 1970.

59. Por ejemplo, de Joan BADA: *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI* (Facultad de Teología de Barcelona), Barcelona 1970.

60. *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid 1968, 2 vols.

61. *Il cardinale Gabriele Palotti, 1522-1597*, t. I, Roma 1967.

62. Elie GRIFFE: *Les débuts de l' aventure cathare en Languedoc, 1140-1190*, París 1969.

63. Tadeusz MANTEUFFEL: *Naissance d' une hérésie: les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen-Age* (Civilisations et sociétés, 6), París 1970.

64. Pietro STELLA: *Il Giansenismo in Italia. Collezione di documenti*, t. I-II: *Piemonte*. Zurich 1970.

65. Por ejemplo la publicación de *Saggi clandestini* de Giovanni SEMERIA, modernista italiano (1967, 2 vols.).

66. *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1970.

67. E. GERMAIN: *Parler du salut? Aux origines d' une mentalité religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, París 1968.

68. Por ejemplo, la publicación por François BONTINK del *Diaire congolais (1690-1701) de Fra Luca de Caltanisetta* (Publications de l' Université Lovanium de Kinshasa 27, Faculté de Théologie, 6), Lovaina 1970.

69. Por ejemplo, las publicaciones a cargo de la Universidad Gregoriana de las correspondencias de los nuncios en Francia, y de las correspondencias de los Papas y de los emperadores de Rusia (1814-1878).

70. A. GALUZZI: *Origini dell' ordine dei Minimi*, Roma, Universidad de Letrán, 1967.

71. L.C. LANDINI: *The causes of the clericalization of the order of friars minors, 1209-1260 in the light of early franciscan sources*, Chicago 1968.

72. Dom Ives CHAUSSY: *Les bénédictins anglais réfugiés en France au XVIIe siècle 1611-1669*, París 1967.

73. Por ejemplo, el *Monasticon belge*, cuyo tomo III apareció en 1969.

74. Michel CLOET: *Het kerkelijk leven in een landelijke dekenije van Vlaanderen tijdens de XVIIe eeuw. Tielt van 1609 tot 1700*, Universidad de Lovaina 1968.

75. Michel PERNOT, op. cit., supra, nota 27.

DEBATE SOBRE LAS PONENCIAS DE LOS PROFESORES

COCHRANE, BENNASSAR, MERIDA-NICOLICH Y VIGUERIE

Alvaro FERRARI (Universidad de Navarra).– Existe una evidente diferencia entre un pensamiento producido o ligado a una élite intelectual (intelectuales) y la manera en que ese mismo pensamiento es entendido por el resto de la población de una determinada sociedad (incidencia social del pensamiento). Lo primero –tengo la impresión– concierne a la Historia de la Filosofía. ¿Es, entonces, lo segundo el campo de estudio de la Historia de las Ideas? ¿O quizás ésta es un sustituto de aquélla? De cualquier manera, ¿cuáles son los puntos de contacto entre ambas?

Por otra parte, me viene a la cabeza otra cuestión que quería plantear: T.S. Eliot escribe, en un libro llamado *Notas para la definición de una cultura*, que es algo indefinible ya que contiene cosas no del todo susceptibles de ser aprehendidas. Así, cuando –por ejemplo– se piensa en un americano, se pueden establecer diferencias entre uno que vive en Chicago y otro que vive en Colorado; pero, aún así, existen otros rasgos que no son fácilmente racionalizables y, por tanto, no se dejan captar por las fuentes históricas. ¿No supone esto un límite importante a la Historia de las Ideas?

E. COCHRANE.– No soy historiador de la cultura, ni historiador de las ideas, soy historiador de otras cosas; de modo que este tema me ha sido impuesto por el Prof. Vázquez de Prada. Además, rechazo totalmente el calificativo de historiador americano; soy de Chicago, que es ya una cosa concreta. Me muevo como quiero por Italia, también en Francia, no soy americano. A Colorado, si voy, sólo voy por excursiones de montaña, y conozco la cultura de los animales y de la naturaleza selvática en Colorado.

Voy a ser brevísimo. En cuanto a la relación que existe entre la Filosofía y la Historia de las Ideas, me he referido sólo a la condición especial del mundo académico italiano. Porque ellos no ofrecen cursos de estudio sobre la Historia de las Ideas, porque la Historia de las Ideas en Italia está muy ligada a la Historia de la Filosofía; y mis compañeros que en Italia enseñan o se sienten identificados con la Historia de las Ideas, son casi todos historiadores de la Filosofía (Rossi y compañía). La nueva revista "Intersezioni" hace una cierta

separación entre historiadores de la Filosofía e historiadores del pensamiento político. (El pensamiento político en Italia es un tema muy desarrollado).

En Estados Unidos es todo lo contrario, porque la Historia de las Ideas sólo se estudia en el Departamento de Historia, y los filósofos no la siguen y no se interesan por la Historia. La Historia de las Ideas está más ligada a diversas disciplinas, como la Historia de la Música, la Historia del Arte, o también la Historia de la Cultura.

En cuanto al segundo punto: no lo he entendido perfectamente. En mi ponencia he hecho algunas observaciones sobre el Chicago de hoy, a través de las cuales intentaba yo expresar mis dudas sobre la diferencia entre la cultura de élite y la cultura de masas, pues desde mi punto de vista, no hay una cultura de masas populares. No puedo volver sobre todo lo dicho antes, pero el ejemplo de Chicago es claro: allí han surgido de forma espontánea, genuina, fenómenos como la "gospel music", pero apenas han nacido y ya la espontaneidad es inmediatamente comercializada. Pasan dos o tres años y todos los americanos, rusos, europeos, chinos, la siguen. Así que yo me pregunto si es posible hablar de la misma diferencia entre estos dos niveles de la cultura en la Europa de la historia moderna. Recuerdo un debate con algunos especialistas que hablaban de la cultura de la "Bibliothèque bleue" de Troyes y su gran distanciamiento respecto a la "alta" cultura de la época; era hace varios años, mientras yo andaba investigando sobre la Italia del Seicento y Cinquecento, y no lograba encontrar esas diferencias ni siquiera en el teatro popular. La forma cultural de que teníamos noticias de la Italia del Seicento y del Cinquecento, es una cultura creada por individuos. Ruzzante, que es muy citado por los historiadores, sigue el esquema del teatro romano, introduce un poco los dialectos, pero no es en modo alguno una cultura espontánea, es una cultura creada, meditada, como una obra de arte.

Cristina DIZ-LOIS (Universidad de Navarra).– Solamente quería yo poner de relieve una cosa que creo que se ha planteado aquí esta mañana. Por una parte, el Prof. Bennassar, que representa a la Historia de las mentalidades, nos ha hablado sobre este tema muy ampliamente. Señalaba que uno de los temas fundamentales de estudio, de atención de los historiadores de las mentalidades debe ser el tema de la niñez y de la educación. Por otra parte, he observado que el Prof. Viguerie, que representa aquí a la Historia de las religiones, se ha manifestado en contra de las interpretaciones inmanentes que se dan sobre la historia de las religiones en la "Nouvelle Histoire". Ha tipificado una serie de tópicos recibidos por la influencia de las filosofías

inmanentistas contemporáneas, y que por lo mismo, han adulterado los resultados. Piensa que la religión, el fenómeno religioso debe ser estudiado atendiendo a hechos, por supuesto, pero por mi parte añado que en el fondo hay que tener en cuenta una realidad importantísima que es: quién es el sujeto de la historia.

Por otra parte, también me he fijado que el Prof. Viguerie en el curriculum que se nos ha ofrecido aquí, es autor, paradójicamente, de dos obras sobre la educación, es decir, él ha atendido personalmente este campo que el historiador de las mentalidades había situado como muy importante. Esto nos lleva a un problema que todo el que tiene entre manos la tarea de hacer historia se plantea: la difícil parcelación de esta disciplina, por una parte, y después, la gran importancia para el historiador de la concepción del hombre y del mundo que tenga. Y existen hoy concepciones, corrientes de pensamiento que van claramente en contra del hombre (se ha hablado de la muerte del hombre, de la muerte de Dios...). Quería simplemente poner de relieve esta problemática, que personalmente tengo planteada, y que pienso será común a otros muchos historiadores.

B. BENNASSAR.– Voy a contestar, muy brevemente, a lo que ha dicho la Prof. Diz-Lois. Quizás por falta de tiempo no me he dejado entender bien en lo de la niñez. El problema que preocupa –me parece– a los historiadores de las mentalidades, y que todavía no tiene solución, es el siguiente: ¿cuál es la representación que de la niñez tiene la población, y, concretamente, los adultos? Porque todavía sería más difícil saber qué representación de la niñez tienen los propios niños. Lo que me parece es que si el tema es tan conflictivo hoy, por ejemplo, en cuanto al amor o la ausencia de amor a los niños hasta cierta fecha (que unos fijan en el siglo XVIII y yo he dicho, he sugerido, que no compartía esta opinión), es porque no tenemos todavía trabajos sobre la aprehensión de la niñez en los primeros años de vida, por lo menos hasta que entran en el trabajo o en la enseñanza. Y si no tenemos trabajos –también hay que reconocerlo– es porque las fuentes son muy difíciles de encontrar. De modo que creo, me he expresado de un modo demasiado impreciso. Lo que quería decir es que lo que se trata de conocer es la representación de la niñez dentro de la sociedad.

J. DE VIGUERIE.– Comprendo su sorpresa. Efectivamente, he publicado obras sobre educación, pero estas obras comportan, evidentemente, varios capítulos dedicados a la religión; porque la educación en la Francia de antaño, educación que he estudiado, es una educación cristiana. Y es por la vía de la educación por la que llegué a interesarme por la religión. Vd. sabe que, en Francia, todas las vocaciones de historiadores salen de las tesis, tesis de Estado que el

Gobierno dice que va a suprimir. Y, en consecuencia, cuando se ha hecho una tesis sobre la educación y la religión, entonces, durante el resto de la vida no se estudia más que educación y religión. Dicho esto, creo que no podemos atribuir la educación más concretamente a la historia de las mentalidades que a la historia de la religión. El Sr. Bennassar es liberal y yo también lo soy. No vamos –¿cómo podría decirlo?– a compartimentar la Historia, sobre todo la Historia de las mentalidades, que por definición quiere ser una historia de todo, es decir, de representaciones... de todo, y, en consecuencia, todo le pertenece. Los historiadores de la religión queremos guardarnos algunas cosas y que no se nos retiren. Permitimos, por otra parte, a otros que las estudien también, pero no queremos que nos las quiten. He hablado antes del diablo y deseo que permanezca en mi campo, sin pretender, por tanto, exorcizar a este personaje que me procuró –y debo decirlo– cuando estudié los procesos de brujería –¿cómo podría expresarlo?– grandes satisfacciones intelectuales, porque nada es más lógico que el lenguaje satánico.

Dicho esto, creo que Vd., Profesora Diz-Lois, se refería al inmanentismo. No soy inmanentista. En este campo siempre me refiero a un notable artículo que apareció recientemente en la *Revue Thomiste*, una revista francesa cuyo autor es un dominico, el Padre Labourdette. Este artículo se titula "Religión popular y santidad". Es un resumen personal de las obras aparecidas, recientemente, en Francia y en otros países, sobre la religión popular. Sin embargo, el Padre Labourdette, apoyándose en la filosofía escolástica, en la filosofía cristiana tradicional distingue la fe y la religión natural. Para él, en cada hombre existe una religión natural, una especie de religión natural. Piensa, por otra parte, como Santo Tomás de Aquino, que el hombre en su naturaleza y, a pesar de la herida del pecado original, sigue inclinado hacia la trascendencia, impulsado a la Divinidad. Existe algo religioso en él y esta religiosidad ha existido siempre en el hombre y, por tanto, en todas las sociedades. En consecuencia, no existe nada anterior a la religión natural. Yo siempre he estado ahí. Y pienso que, si sigo la opinión del Padre Labourdette, todos los esfuerzos actuales de los historiadores para encontrar una religión natural que hubiese sido anterior a las religiones reveladas, me parecen bien. Pero el Padre Labourdette –y lo comparto totalmente– distingue junto a la religión natural lo que llama la fe cristiana, y dice, ateniéndose a la doctrina católica, que es un don de Dios, que no pertenece a la naturaleza sino que es añadida a la naturaleza para transformarla. Así, existe en cada hombre esta religión natural y después está la fe. Por otra parte, forzosamente no están en contra una de la otra; a veces sí, pero no siempre, y muchas veces la fe trata de

transformar la religión natural y la religión natural trata de transformar la fe. Existe un diálogo entre ambas y muchas veces una perfecta armonía.

O. ENGELS.– Tengo una pregunta, es muy breve, para el Sr. Bennassar. ¿Qué es lo nuevo de la Historia de las mentalidades? Si mal no recuerdo, hay trabajos de fin del siglo pasado sobre el tema de los instrumentos de la vida diaria. ¿Es la Historia de las mentalidades solamente una nueva etiqueta para algo que existía ya mucho antes?

B. BENNASSAR.– Su pregunta es corta, pero siendo corta es esencial. Yo creo que, en cierto modo, existía ya. Así, yo empecé mi ponencia con la frase "nada es totalmente nuevo en la historiografía", y dí unos ejemplos relativamente recientes, que efectivamente se hubieran podido buscar en períodos más remotos. Sin embargo, la novedad de la historia de las mentalidades no está solamente —a mi juicio— en su carácter de especialidad cultivada actualmente de forma masiva, lo que sería solamente una cuestión cuantitativa y no cualitativa, sino que es un esfuerzo para conocer y comprender la actitud —a veces consciente, y a veces inconsciente— del mayor número de gente, en el pasado, frente a unos problemas, y contando los historiadores con la incapacidad de esta gente de expresarse de modo claro sobre el particular. Por eso, creo, que no es solamente una etiqueta. Sin embargo, tengo que afirmar con fuerza —e intenté decirlo—, que a mí no me gustan mucho las fronteras en el plano de la investigación histórica. Estas fronteras tenemos que admitirlas por cuestiones de realismo y de eficacia, pero a la postre —y terminé así—, tenemos que reunir todo. Por eso no me ha molestado en absoluto lo que acaba de decir Jean de Viguerie, porque comparto la idea de que no podemos poner fronteras herméticas entre los distintos aspectos de la Historia. Así que, para concluir: la Historia de las mentalidades me parece una extensión de lo que se llamaba la Historia intelectual o la Historia de la cultura, por la imposibilidad de conocer parcialmente los pensamientos de gentes que no se expresaban, o que se expresaban por medios indirectos, como por ejemplo, la iconografía u otros, o que se expresaban para ellos mismos, como era el caso de los diarios íntimos o personales, o se expresaban sólo para algunos,como las cartas o la correspondencia particular.

A. KRIEGEL.– He escuchado con particular satisfacción y mucha admiración la comunicación del profesor de Viguerie. En efecto, me parece importante por razones que se atienen a mi propio campo de investigación.

Si de hecho se sigue la propuesta del profesor de Viguerie, favorable al retorno a una historia religiosa que partiese y volviese de la naturaleza misma del fenómeno religioso, es decir, de la historia de la fe, por lo que da y dice y por lo que cree ser, y de la Historia de las iglesias, me parece que se podría, por fin, hacer la distinción entre la religión, las religiones, y todo aquello que se considera pseudoreligión, y que hoy se agrupa en el concepto de religión secular. Me parece, en efecto, que si se quiere hacer la historia del agnosticismo, del ateísmo, del anticlericalismo, es decir, de esta fase no sólo contestataria sino perversa de la historia religiosa, es necesario tener una percepción clara de lo que es precisamente lo religioso y de lo que no lo es. Sin embargo, estas "religiones seculares", en el siglo XIX, y todavía más en el siglo XX, han inspirado los grandes totalitarismos, de los cuales el comunismo es uno. Es un lugar común el comparar el comunismo a una iglesia; pero no porque sea un lugar común me parece menos falso, y esta falsedad (que, por otro lado, pervierte tanto la naturaleza del fenómeno religioso como la naturaleza del fenómeno comunista), no puede ser puesta de manifiesto más que rechazando algunas de las tesis que Vd. ha combatido y que han nutrido este oscurecimiento entre las religiones y las pseudoreligiones seculares.

El otro punto, sobre el que quería expresar mi opinión, es el punto que Vd. ha destacado, colocando en el centro de la historia religiosa la historia de la santidad. Pertenezco a un pueblo que quiso ser el pueblo santo y que –como sabemos– no lo consiguió, pero tampoco se desanimó y espera alcanzar un día el momento en el que la historia de la humanidad encuentre su giro. En segundo lugar, decir que el tema de la santidad está en el centro no sólo de la historia cristiana –de la que Vd. ha hablado– sino también de la historia de esta religión madre, que es el judaísmo. Esta es la razón por la que me parece que la historia religiosa del judaísmo ha producido probablemente una suma insuperable de santos, como lo prueba el trabajo de Scholem sobre Shabbetai Zevi. Este fue, en efecto, un hombre santo del siglo XVII, que desde su santidad quiso elevarse a la función de mesías y del que conocemos el final lamentable, ya que este hombre santo se convirtió al Islam, es decir, abandonó la fe de sus padres. El trabajo de Scholem sobre Shabbetai Zevi coloca justamente en el corazón de la historia religiosa, el análisis extraordinario de un fenómeno de perversión de la santidad, pero de una perversión que consigue transformarse, por un tiempo, en un movimiento de masas, en un movimiento de esperanza que, por supuesto, no podía más que ser traicionado, pero este movimiento de esperanza no ha sido, sin embargo, estéril ya que ha permitido al pueblo judío pasar a la modernidad.

Estos me parecen temas que van en el mismo sentido de su intervención, lo que hace que me sienta feliz al constatar la convergencia de preocupaciones de historiadores que, creyentes o no creyentes, tienen una visión clara de la naturaleza específica de los fenómenos que tenemos que tratar, que hace que todo no esté en todo y todo no equivalga a todo. Existen verdades particulares, verdades singulares que no permanecen como tales más que si se les respeta su particularidad y su singularidad.

J. DE VIGUERIE.– Le doy las gracias, señora, por lo que nos ha aportado. Su intervención, a decir verdad, no apela a una respuesta de mi parte, ya que es un complemento, una conclusión de lo que dije antes. Sin embargo, querría insistir en lo que Vd. ha dicho. En suma, creo que en el primer punto Vd. no ha hecho más que subrayar la importancia, en todas nuestras disciplinas, del principio de contradicción. Siempre acabamos por volver a este punto. Si abandonamos este principio, principio de identidad y de contradicción, ninguna ciencia es posible, y no podemos esperar formar a nuestros alumnos, si les enseñamos que, en definitiva, fabricamos lo real. Debe existir al menos cierta dosis de humildad antes que nada.

Por otra parte, Vd. ha subrayado el interés existente en definir verdaderamente el fenómeno religioso, en volver a una definición precisa del fenómeno religioso cuando se estudian las religiones falsas, lo que Vd. ha denominado religiones seculares. Este punto de vista es muy interesante y me gustaría que a continuación lo volviésemos a tratar. Es cierto que para comprender el anticlericalismo es necesario saber qué es el clero; para comprender la persecución hace falta saber lo que se persigue. He estudiado recientemente la Revolución Francesa y, en particular, la persecución revolucionaria, la persecución de la religión durante la Revolución Francesa. Este asunto es incomprensible si no se sabe que en el siglo XVIII se produjo una verdadera invasión de religiosidad, una expansión de la piedad popular. No se comprende lo que quiere la Revolución si no se sabe que tiene enfrente un adversario a quien quiere destruir y que es precisamente esta devoción. Existen, entonces, estrechas relaciones entre el estudio de estas religiones populares –manifestaciones auténticas, a pesar de su simplicidad– y el de las religiones propiamente seculares, pseudoreligiones.

Pero su último punto me interesa mucho más, el que corresponde al tema de la santidad. Hace dos años, en el programa de nuestros "Encuentros de Historia Religiosa" de Fontevraud, encuentros anuales, insistí en el tema de la santidad. Con sorpresa, supe que esa era la

primera vez que en un coloquio de historiadores, y de historiadores de la religión, se trataba esta cuestión. Es sorprendente, pero todo puede ocurrir y nunca es demasiado tarde para corregirlo. La santidad, y tan sólo añadiré esto a lo que Vd. muy bien ha dicho, me parece tener un papel precursor. Cuando se estudia a los santos de una época, sin hacer ningún tipo de estructuralismo, cuando se analiza la santidad, no sé ..., por ejemplo del siglo XVIII, nos damos cuenta de que en los santos de esa época, y pienso en Paolo de la Croce, en Benoit Labre y en otros, la santidad presenta caracteres comunes a los de la religiosidad de todos los tiempos, por ejemplo, la devoción eucarística, la devoción a la cruz, la lectura de libros de piedad; pero es diferente, profundamente diferente en sus manifestaciones. La santidad del siglo XVIII es una santidad que enaltece la pobreza, incluso la pobreza real, y a veces hasta la andrajosa. Este es, concretamente, el caso de Benoit Labre, santo que pasó su vida vagabundeando por Europa —pero unido a Dios en continua oración—, y que murió en Roma en la mayor miseria. Pues bien, esta santidad fue rechazada por un siglo en el que causaba escándalo. Se podría entonces decir que la santidad es muy valiosa para el historiador, porque le revela el siglo en el que se manifiesta y le anuncia el tiempo futuro. Es de alguna manera un signo precursor.

CH.-O. CARBONELL.— Querría saber la opinión de los profesores J. de Viguerie y B. Bennassar sobre lo que pienso, al final de esta mañana, en la que intuyo, que casi estamos a punto de escribir la historia de un nuevo capítulo de la historia de la historiografía. Porque, en definitiva, J. de Viguerie, si he comprendido bien, Vd. ha señalado que en el fondo los historiadores habían abandonado las técnicas auxiliares en el tránsito al siglo XX, en favor de ciencias no históricas; luego que dejaron las herramientas neutras (la paleografía, la epigrafía), para adornarse, según ingenuamente creían, de ciencias más enriquecedoras, pero que llevaban en sí mismas una especie de subversión que era la interpretación que tenían de lo real. Y que, en consecuencia, las ciencias humanas en lugar de enriquecernos, son perversas. Al menos, esta es la impresión que he tenido, confirmada por el hecho de que no sólo son perversas en relación a nuestra ingenuidad de ignorantes, sino que, sobre todo, son reductoras mientras que las considerábamos enriquecedoras. Empleábamos, en efecto, el psicoanálisis, la sociología, el estructuralismo, como vías nuevas que enriquecían nuestra visión, mientras que Vd. ha indicado, magníficamente, que cuanto más las utilizábamos más renunciábamos a estudiar ciertos campos. En el fondo existía una transferencia de conocimientos pero no un enriquecimiento. ¿Por qué? Porque estas cien-

cias auxiliares llegan al hombre por lo exterior y lo que ambos han dicho (la conjunción Bennassar-de Viguerie, creo habérselo dicho a nuestro presidente y a los organizadores, ha estado extraordinariamente bien pensada), nos permite darnos cuenta del problema de la Historia hoy, que se enfrenta con el último reducto, el de la interioridad humana, y esta interioridad que calificamos con un término bastardo y transitorio, "mentalidad", término transitorio y bastardo porque tú –y permíteme tutearte– como todo el mundo, como yo mismo hasta hoy, situamos aquí comportamientos que no son más que signos externos de actitudes internas. Para conocer el interior del hombre no es preciso pasar por ciencias auxiliares llamadas ciencias humanas, que son precisamente ciencias porque son a–humanas, o más bien porque llegan al hombre a través de la certeza exterior, porque el hombre no se puede pesar ni medir más que por su epidermis y todo lo que está más allá de su epidermis se les escapa. Esto significa que, en consecuencia, si queremos conocer al hombre, tenemos que adoptar una trayectoria de conocimiento y no de ciencia. Me parece que Platón ya lo había dicho. Y me parece que, por tanto, si verdaderamente queremos hacer nueva la historia de las mentalidades, deberemos servirnos solamente de lo exterior al hombre, de los signos exteriores, cuyo fin es el de permitirnos la intrusión en el universo mental, en el psiquismo –palabra que no ha sido empleada hasta aquí–, en el alma, en el espíritu, en lo no material, no sé cómo decirlo; pero, en fin, me parece que entonces matamos el positivismo, el marxismo, la "nueva historia". Porque la historia de las mentalidades, así definida, de una prodigiosa ambición, se revuelve contra la "nueva historia", negándole el haber enriquecido el conocimiento del hombre por el hombre, ya que no ha enriquecido más que el conocimiento por los hombres de la apariencia de los hombres.

J. DE VIGUERIE.– Le respondo en dos palabras. No pienso que estemos matando la "nueva historia". Sencillamente porque –en mi opinión– tenemos que distinguir las ciencias humanas de las filosóficas, que las transforman. Es seguro –y creo que Vd. estará de acuerdo conmigo– que la psicología es totalmente útil y eficaz y que está fundada sobre bases completamente científicas y que el psicoanálisis, según un gran número de psicólogos, no es propiamente una ciencia sino que enlazaría, más bien con la filosofía. En este caso, nos encontramos, en realidad, entre la ciencia y la filosofía. Lo mismo, pienso que no podemos confundir el estudio de las sociedades, realizado según las técnicas más perfeccionadas de la etnografía y de otras, con un cierto tipo de sociología que declara, de primeras,

que todos los hechos como la religión y la magia son hechos sociales. Nos encontramos ante disciplinas completamente distintas. Por lo tanto, no me preocupa, en absoluto, la ayuda que pudieran prestarnos las ciencias humanas, ya que considero que pueden seguir prestándonos una ayuda muy valiosa, a condición de que, por supuesto, se separe cuidadosamente lo que es ciencia y lo que es filosofía. Pero, a pesar de todo, y en última instancia, somos libres de profesar tal o cual filosofía. Vd. parece que me ha considerado un exorcista y yo no lo soy en absoluto. Pienso que si Vd., querido amigo, quiere ser psicoanalista puede serlo y a mi vez soy libre de no serlo. Vd. ha terminado diciendo que hoy la Historia está deseosa de conocer la interioridad del hombre. Pienso que este es un campo que ha preocupado a los historiadores desde hace mucho tiempo. Tenemos la impresión de redescubrirlo ahora –y Vd. tiene toda la razón al decirlo–, pero incluso cuando leemos a Suetonio, por ejemplo, nos damos cuenta de que estos hombres, estos historiadores no tenían más que un deseo, conocer el corazón del hombre. Y otro historiador del siglo XX escribió, en 1918 creo, "el secreto de la Historia está en el corazón del hombre"; por tanto, redescubrimos algo muy importante. ¿Cómo podríamos conocer el interior del hombre? Pienso que podríamos utilizar las ciencias humanas, después de todo la psicología puede sernos muy útil. Nos es útil en las relaciones con nuestros contemporáneos, ¿por qué no lo será, con más razón, con nuestros antecesores, ya que los testimonios que tenemos no son muchos y es necesaria una ciencia muy perfeccionada para poderlos apreciar?. Pero sobre todo, pienso que hay que respetar –he insistido hace poco en esto, pero lo repito– el carácter único –según mi concepción, y Vd. es libre de no compartirla– de cada persona y guardarse mucho de afirmar que en el fondo estamos modelados por la sociedad. Este sería mi punto de vista final. La sociedad tiene una gran influencia sobre nosotros pero con todo hay algo que se le escapa. Esto es todo.

B. BENNASSAR.– Muy brevemente. Yo diría que me acercaría bastante a la construcción del Prof. Viguerie, aunque no hayamos preparado juntos nuestras ponencias. Parece que de este ordenamiento tiene –no sé si hay que decirlo– la culpa, el organizador. Estoy de acuerdo con Carbonell sobre el hecho de que las ciencias humanas, utilizadas como auxiliares, si no se tienen muchas precauciones, son reductoras, precisamente por el motivo que él ha dicho, es decir, se acercan al hombre y a los comportamientos humanos por el exterior, por una vía exterior. En efecto, yo creo que no podemos limitarnos a lo que americanos llamaron hace unos decenios el "behaviorismo". El

"behaviorismo" —como acabamos de decir— es el reflejo exterior de sensaciones, emociones, creencias interiores.

Ahora bien, también estoy de acuerdo con Carbonell sobre el hecho de que un buen día tiene que desaparecer. En mi ponencia dije que la Historia de las mentalidades es un proceso transitorio, que puede durar cuarenta o cincuenta años —no sé—, hasta que el curso de la historiografía cambie una vez más. Y es cierto que, efectivamente, esta historia ha pretendido regresar a preocupaciones muy antiguas, pero que con los medios de aquellas épocas tenían que centrarse, situarse sobre un pequeño grupo de personalidades, mientras que ahora —y esa es la novedad— se intenta aplicar este esfuerzo de conocimiento interior a una masa mucho más amplia.

P. POUSSOU.— Quiero decir a mi amigo Bartolomé Bennassar que yo creo que no existe la Historia de las mentalidades. Pienso que no tiene métodos propios, ni tiene un campo particular, es Historia social; y también, como lo ha dicho el Prof. Engels, a fines del siglo XIX tenemos en Alemania obras sobre las costumbres, la vida, los juicios, que son ahora Historia de las mentalidades. Pienso que la Historia de las mentalidades es únicamente una parte de la Historia social, una parte de un grupo de historiadores que buscaban la novedad porque advertían una crisis en la "nueva historia", y en la "Escuela de los *Annales*", y querían encontrar esa novedad; pero para mí, ni por sus métodos, ni por su campo, existe la Historia de las mentalidades. Es mi opinión, pero aquí estamos para decir lo que pensamos.

B. BENNASSAR.— Tengo que contestar al Prof. Poussou, porque si no voy a tener la impresión de que he hecho todo el viaje (pasando por Roncesvalles, donde he entendido muy bien lo que les pasó a Carlomagno y sus tropas) para venir a hablar de algo que no existe, lo cual da una sensación de frustración muy fuerte; por eso digo que no estoy totalmente conforme con lo que acaba de decir el Prof. Poussou. Evidentemente en el pasado, y yo he empezado por eso en mi ponencia, hay obras que se sitúan en el mismo campo de lo que se llama ahora Historia de las mentalidades, pero el carácter masivo del fenómeno es algo contemporáneo. Y me llama la atención que nadie ha aludido a la primera parte de mi ponencia, es decir, a las motivaciones del carácter masivo del fenómeno, a lo que he llamado crisis de los valores en todos los aspectos. No todos, pero sí la mayoría de

los hombres de hoy no tiene certidumbres en ningún campo, mientras que la mayoría de los hombres de ayer tenían certidumbres. Y en esto estriba para mí la verdadera existencia de la Historia de las mentalidades.

Es la necesidad —y no solamente un fenómeno de moda por una escuela que aparecía como un poco agonizante—, es la necesidad de dar respuesta a una nueva angustia que me parece a mí un poco vecina de la angustia del siglo XV. Al fin y al cabo, si no hemos tenido la gran peste de 1348, hemos tenido en nuestro siglo catástrofes casi tan grandes, tan importantes y tan traumatizantes como la del siglo XIV; y por eso pienso que la realidad de la Historia de las mentalidades es la contestación a esta llamada patética de nuestro presente. Ahora bien, estoy de acuerdo con el Prof. Poussou en el hecho de que la Historia de las mentalidades no tiene métodos propios.